Família, Honra e Individualismo

LIA ZANOTTA MACHADO

O objetivo deste trabalho[1] é fazer algumas reflexões, certamente polêmicas, sobre o contraste do modelo marxista e do modelo "culturalista" nos estudos sobre família nas sociedades capitalistas. Não existe, de fato, um modelo "culturalista". Por esta expressão estou designando modelos teóricos diversos que, no entanto, têm em comum o fato de serem criticados e percebidos, do ponto de vista marxista, como marcados por uma perspectiva que enfoca os fenômenos sócio-culturais sem articulá-los com as relações infra-estruturais determinantes. Para a perspectiva marxista, a antropologia não marxista teria tido sempre uma preocupação excessiva, ou até mesmo exclusiva, com fenômenos sócio-culturais, ou seja, com os aspectos supra-estruturais. Como exemplo, entre outros possíveis, Ana Maria Quiroga Fausto Neto (1982) afirma que a "ótica fundamental pela qual a família é enfocada (pela antropologia) é ainda predominantemente cultural".

A maior parte dos estudos brasileiros, antropológicos e sociológicos, que tomam o modelo marxista como ponto de partida, analisam a família por referência às relações de produção. A família das classes trabalhadoras foi e é, predominantemente, dissecada como unidade de produção (no caso das famílias "camponesas" e de famílias urbanas do setor autônomo e do setor "informal"), como unidade de formação de renda e unidade de consumo (ou "unidade de trabalho-consumo" nos termos de Luiz Pereira, 1965) e, assim, unida-

1 Este trabalho foi originalmente apresentado à Reunião do Grupo de Trabalho "Cultura Popular e Ideologia" no VIII Encontro Anual da ANPOCS em São Paulo, 1984.

de de produção de valores de uso, e como unidade de reprodução da força de trabalho.

Observe-se, no entanto, que, por muito tempo, a família não mereceu destaque na tradição marxista. Foi o enfoque da família enquanto reprodução das condições de produção que deu alento aos estudos marxistas sobre a família. Foi este enfoque "que legitimou o interesse pelo estudo da família", no dizer de Eunice Durham (1982). Até então, segundo suas palavras, a família era uma temática secundária, não constituindo "elemento essencial à reflexão", nem aparecendo como "realidade importante a ser explicada", porque "em esvanecimento" pela ótica da produção. Arrisco-me a concluir que, se a ótica da produção não referendava os estudos sobre família, a ótica da reprodução somente pôde legitimá-los porque realizou a articulação, que antes parecia impossível, com a ótica da produção sempre privilegiada. Daí a grande ênfase dada ao caráter de reprodução da força de trabalho e de unidade de consumo àquelas famílias trabalhadoras urbanas que, na sua maioria, não são unidade de produção doméstica.

No seu trabalho, Durham (1982) aponta o reducionismo até agora contido na análise da família sob o ponto de vista da reprodução. **Falar de reprodução das condições de produção deve ser muito mais amplo e complexo do que, por exemplo, apontar a função familiar de reprodução da força de trabalho.** Este reducionismo estaria implicado na forma exclusiva ou, pelo menos, privilegiada de se analisar a reprodução da ótica do capital, esquecendo-se da ótica do trabalhador.Para não incorrer neste reducionismo, **a perspectiva marxista deveria voltar-se para a ótica do trabalhador** e, assim, para o "**terreno do vivido humano**" que está contido na perspectiva da reprodução das condições de produção, e, neste sentido, para o "**campo da ideologia**".

Durham tem, no meu modo de entender, duas proposições a respeito do estudo da família enquanto ideologia: estudar a ótica do trabalhador articulada (mas não idêntica) à ótica da produção e estudar o "vivido humano", enquanto abrangedor do "campo da cultura" na acepção antropológica não marxista, mas mantendo-se dentro dos quadros da acepção marxista de ideologia.

Gostaria de discutir se o estudo da ótica do trabalhador, articulada à ótica do capital, é suficiente para adentrar no que é a família enquanto ideologia e enquanto cultura.

Mais ainda. Gostaria de discutir se o estudo do "vivido humano", enquanto ideologia na acepção marxista, é ou não equivalente ao

estudo da família no campo da cultura na acepção antropológica não marxista. Em outros termos, se o enfoque antropológico não-marxista, que delimita e produz um corpo de questões consideradas legítimas segundo regras próprias, pode ser traduzido na linguagem marxista.

Cada vez mais toma corpo dentro da perspectiva marxista a preocupação com o que é a família, além de ser unidade de trabalho-consumo e reprodução da força de trabalho. Klaas Woortmann (1984), fazendo um retrospecto dos estudos sobre família no setor "informal" de produção, deixa claro o lugar privilegiado que a ótica do capital tomou nos estudos das funções reprodutivas da família. Seu objetivo não é mais "considerar o papel da família para a reprodução do capital ou da força de trabalho", mas quase o seu inverso: "considerar o significado da articulação entre ambos os chamados setores formal e informal, pelo grupo doméstico, para a reprodução da *família*". Mas o que vem ser a família, quando não se toma da ótica do capital? Para o autor, família é uma "construção ideológica", ou seja, a família é o fim para o qual os sujeitos sociais combinam trabalhos no setor formal e informal. A família é, assim, um *valor*, vivido como um *fim* em si mesmo do ponto de vista do sujeito. Na minha leitura, este texto revela a tensão entre uma concepção mais autonomizante de ideologia e outra que a entende como expressão das relações econômicas. Para Woortmann, a família enquanto valor está regida por uma "linguagem de parentesco e por um código de gênero".

Falando da oposição entre os papéis de pai de família e de dona de casa (código de gênero), o autor deixa, ao que me parece uma ambigüidade na definição de ideologia. Seria o código de gênero "apenas uma questão de ideologia" (:6, no sentido de valor em si mesmo), ou dever-se-ia entender o código de gênero como dimensão ideológica entendida como "expressão da divisão de papéis econômicos do grupo doméstico" (:7) ? Na primeira versão, é como se a oposição complementar dos papéis de pai de família e de dona de casa contivesse uma dupla explicação: seria decorrente da ideologia e "*também* do resultado da contradição entre o preço da força de trabalho — o salário — e o custo da reprodução da família" (: 6). Na segunda versão, é como se o código de gênero fosse a expressão ideológica de algo que, de fato, tem sua explicação no econômico: "na classe trabalhadora, os papéis no grupo doméstico são econômicos *ainda que expressos* por uma linguagem de parentesco e por um código de gênero" (: 7). Atrás destas formulações, vejo uma ques-

tão fundamental não explicitada: estudar a família no campo da ideologia é lidar com questões não articuláveis com a ótica da produção? Ou é lidar com fenômenos todos eles articuláveis (quer seja como "expressão", "aparência", "mediação") com as relações de produção? Woortmann tende a procurar e encontrar a explicação do valor "família" na organização econômica do grupo doméstico. Privilegia a dimensão ideológica enquanto expressão do plano de relações mais infra-estruturais. A família é, fundamentalmente, vista enquanto voltada para estratégias de sobrevivência.

O trabalho de Ana Maria Quiroga Fausto Neto é exemplar na explicitação da coexistência de uma dupla forma de lidar com a família no "campo da ideologia". Seu enfoque predominante é analisar a família de uma dupla ótica: a do capital e a dos sujeitos. Assim, demonstra que se, do ponto de vista do capital, a família operária permite o barateamento da reprodução da força de trabalho, do ponto de vista da família, ela objetiva a sobrevivência. Neste sentido, o código de reciprocidade das relações de parentesco, ao permitir a sobrevivência, é a naturalização da superexploração. Analisar a família no campo da ideologia é revelar a ótica do sujeito e referi-la (explicando-a) à ótica da produção. Está presente no trabalho de Fausto Neto uma outra possibilidade de análise assim explicitada: a família é uma "unidade social na qual incidem duas ordens de 'lógica': uma resultante de sua organização como unidade de parentesco e outra, resultante da inserção específica de seus membros num sistema produtivo e de classes mais gerais" (1982: 22).

Esta formulação, conforme o aponta a autora, está assentada na contribuição antropológica não marxista onde o parentesco assume "uma dimensão de reciprocidade de ação, de dívidas e obrigações e de transmissão de legitimidade social" (: 11). Esta dimensão seria responsável por uma lógica própria, isto é, não gerada pela lógica do sistema produtivo, transformando-se, assim, em problema para ser incorporado no modelo marxista. Mas há uma forma de reter esta dimensão da reciprocidade no estudo da família sem se afastar da tradição marxista: considerá-la por referência às estratégias de sobrevivência. A reciprocidade é percebida enquanto estratégia de sobrevivência: trocas de serviços e bens entre parentes realizadas para sobreviver. Assim, "o código de reciprocidade de ação" constitutivo da família, segundo Goodenough (1970) e Keesing (1972), transforma-se ou se reduz à naturalização da superexploração da força de trabalho dos membros da família. Acredito que nesta forma de incorporação há um reducionismo economicista.

O princípio de reciprocidade é para a antropologia clássica anglo-saxônica e francesa não marxista um princípio de organização social. Este princípio que rege as sociedades ditas "primitivas" seria apenas sua exclusividade? Entendo que Mauss (1974), entre outros, aponta para seu caráter universal, ainda que realizando-se diferentemente em modalidades históricas.

A ênfase do marxismo está no princípio da dominação de classes como explicativo da organização social, reforçada pelo fato de que o objeto, por excelência, dos estudos de Marx foi a sociedade capitalista. Neste princípio não vejo lugar para a reciprocidade. Entender o modo de produção é sempre entender as relações sociais de produção por confronto com a sua aparência. O que é desvendar as relações sociais capitalistas? É mostrar como está conectada a aparência da igualdade e liberdade dos indivíduos com as relações de apropriação da mais-valia, isto é, com relações de expropriação e dominação. De um lado, tem-se a aparência imediata: indivíduos genéricos, abstratos, iguais, livres e individualistas. De outro lado, tem-se a dominação e expropriação de uma classe por outra classe.

Se o desvendamento da dominação de classe denuncia o "engano" do entendimento imediato da *igualdade* dos indivíduos, não denuncia cabalmente a própria *categoria* de indivíduo. Dominação e igualdade são duas faces de uma mesma realidade: a igualdade é a forma de manifestação, enquanto aparência imediata, da dominação de classes. Assim, contrapondo a dominação de classes à igualdade, denunciamos seu caráter ideológico. O desvendamento da dominação de classes parece não atacar por completo a noção de indivíduo genérico subjacente à de indivíduo igual e livre. Em outros termos, a categoria de indivíduo genérico é uma categoria ideológica somente porque oculta o fato de que é instaurada numa relação de classes? Ainda que Marx não deixe dúvidas quanto à instauração plena da generalidade abstrata dos indivíduos no capitalismo pela universalidade da troca mercantil, pergunto-me se não é a partir da idéia de indivíduo genérico — que constrói os diferentes modos de produção e aponta diferentes formas de dominação e se não é em seu nome que propõe politicamente a passagem para um modo de produção onde os indivíduos genéricos se tornarão de fato iguais e livres.

Entendo que a categoria de indivíduo genérico esconde um outro elo, além da dominação de classes. O indivíduo empírico jamais é genérico porque sempre é, em alguma medida e sob alguma modalidade, uma "pessoa" incrustada numa rede de relações sociais, rede

esta cujos princípios de organização não se exaurem nem podem ser explicados apenas por referência à dominação de classe. Para expor os limites do entendimento da categoria "indivíduo genérico", é preciso contrapô-lo com princípios de organização social que não se esgotam nem são determinados pela dominação de classes, como os princípios de reciprocidade e hierarquia.

É evidente que esta minha formulação está não só pautada na tradição antropológica não marxista, como diretamente, nas considerações de Dumont (1970 e 1977) sobre a sociedade indiana, não ocidental, onde se realiza a noção de uma sociedade "holista" regida pelos princípios da hierarquia e não uma sociedade "individualista". A repercussão da proposta de Dumont entre antropólogos brasileiros, muitos deles de tradição marxista, está no fato de reiterar a proposição antropológica clássica da existência de princípios de organização social que não se confundem com a dominação de classe.

O que fazemos, cientistas sociais, quando nos defrontamos com estes princípios regendo a organização da família em sociedades capitalistas e individualistas? Os códigos de reciprocidade e hierarquia regendo o exercício de vivências sócio-afetivas e de divisão de papéis? Não serão eles que possibilitam as estratégias de sobrevivência? Ou deverá dominar entre nós, sempre, a razão prática e utilitária de que as estratégias de sobrevivência é que constituem as relações entre parentes?

O que falar, então, sobre a organização familiar das classes "populares"? Em função da pesquisa que realizo entre famílias vizinhas de classe popular no contexto urbano (na cidade-satélite do Gama em Brasília) e tal como estou interpretando os dados, o modo de vida das classes populares está fortemente calcado na organização da rede extensa de parentesco regida pelo código da reciprocidade e da hierarquia capaz de circunscrever, sob as mesmas regras, a rede de vizinhança e amizade. Busca-se refazer no urbano uma totalidade de "pessoas" que se reconhecem como ligadas hierarquicamente por uma rede de direitos e deveres. Ter parentes morando na vizinhança é altamente valorizado e, por isso, torna-se comum. Por outro lado, o modelo das relações de parentesco é o padrão tomado para reger as relações de vizinhança, ainda que jamais se realize, por definição, no mesmo grau. "Por definição", porque um vizinho é sempre alguém que "pode ou não ser como um parente". As classes populares tendem, assim, a circunscrever uma totalidade a nível local e grupal onde cada indivíduo empírico é antes de mais nada uma "pessoa", isto é, sua identidade está assentada na posição que

ocupa nesta totalidade de relações sociais regida pela reciprocidade e hierarquia.

A noção de "pedaço" explicitada por um dos informantes de José Guilherme Magnani (1982), em pesquisa na periferia de São Paulo, parece considerar muito bem esta tendência da classe popular circunscrever uma totalidade grupal e local, isto é, em torno de um território e onde todos se "conhecem". Deste mesmo ponto de vista, o autor acima citado propõe (1980) que "a vida familiar, o bairro, as diferentes formas de entretenimento e cultura popular que preenchem o tempo do lazer" são "um espaço que obedece a outra lógica, (que não a do universo do trabalho) aberto ao exercício de uma relativa criatividade". A circunscrição desta "totalidade parcial" é a extensão do — e está regida pelo — modelo das regras familiares que constitui pessoas em relações hierárquicas e recíprocas. Na "família", os direitos e os deveres dos membros familiares não são aqueles entre iguais; trata-se de uma reciprocidade entre membros hierarquizados por uma escala de valores diferenciados: pai, mãe, filhos, filhas, agregados, avós, tios, etc. Suas posições se diferenciam pelo seu lugar nas relações de aliança e de filiação e pela valorização hierárquica atribuída aos gêneros: homem e mulher.

As regras de direitos e deveres estão inscritas em valores hierárquicos que dão lugar diferente a cada "posição" = "pessoa" na construção e manutenção da *honra* que é o valor com que a família se percebe e é percebida diante das outras famílias. A honra é um conceito relacional e coletivo: é atribuído a uma totalidade que circunscreve "pessoas" frente a outras totalidades e é a partir desta totalidade que se desdobra em honra das pessoas. A honra atribuída a cada "pessoa" está na estrita dependência da atuação desta pessoa no eixo de regras hierárquicas de direitos e deveres. A honra masculina e a honra feminina são intimamente interdependentes. O homem, por condensar a externalidade de uso do valor da família, depende, em grande parte, da internalidade do valor da família concentrado na figura da mãe-esposa. Assim, a desonra da mulher é quando o comportamento desta rompe com os valores de virgindade e fidelidade constitutivos da identidade feminina sagrada. Estes valores estão concentrados na ordem do privado; referem-se ao seu comportamento com o companheiro e, mais do que isso, centram-se na dimensão mais privada da ordem privada: as relações sexuais. E é a ordem privada e doméstica que é sacralizada. Em contrapartida, a honra masculina, no que ela depende do desempenho do homem, está centrada já na intersecção do domínio privado com o público;

seu comportamento em relação ao dever de chefe da família: prover a casa através do trabalho (ordem pública) e mostrar capacidade de decisão e comando. Assim, o comportamento do homem pode desonrá-lo e à sua mulher, quando ele "deixa de trabalhar", "bebe" ou é "covarde", mas é sempre recuperável, porque já no limiar do domínio público e da ordem profana.

A honra da família não é tão somente a intercomplementaridade das modalidades de honra de gênero; é, também, a intercomunicabilidade da honra nas relações de descendência que unem famílias. A honra dos ancestrais passa aos descendentes e estes podem "desonrar" seus ancestrais. É indicador da honra de um homem a honra de seu pai (e, portanto, de sua família de origem).

No contexto deste trabalho não há tempo nem espaço para adentrar nos múltiplos aspectos da "honra"" familiar, todos eles, no entanto, tendo em comum seu caráter relacional e coletivo. O objetivo aqui é tão somente defender a interpretação de que a centralidade desta categoria na configuração da família de classe popular evidencia o caráter de totalidade hierárquica da família e o caráter de "pessoa" que aí toma a construção de identidades, isto é, é a partir da totalidade que se conformam as identidades de seus elementos.

A honra é o eixo central de uma totalidade hierárquica e recíproca onde são construídas as identidades dos indivíduos empíricos e que opera em círculos concêntricos da família para o "pedaço".

Em tensão com essa totalidade circunscrita a nível local e grupal — ordenada segundo regras hierárquicas e recíprocas que definem a honra, categoria de domínio das classes populares — está a representação da cidade como um conglomerado de indivíduos anônimos e desconhecidos sob a regência de outras regras. Em nome do valor totalizante da honra, é feita uma leitura da cidade como o lugar *fora de ordem* entendido nos seus limites: "o fim das nossas eras" ... O sinal do "fim das eras" é atribuído a situações onde as regras pessoais da honra não têm mais valor e recobrem tanto situações decorrentes da sua posição nas relações econômicas como da sua posição nas relações político-jurídicas que definem a cidadania e a igualdade abstrata dos cidadãos. Para esclarecer, e a título de exemplo, transcrevo duas falas de informantes. Diante do estupro de uma filha, e depois do registro na polícia, comentou a mãe: "Eles [os policiais] não querem saber de jeito nenhum, se fosse com as filhas dele, parente dele, queria saber. Tem cada policial por aí... Isso é o fim das nossas eras mesmo. O povo dizia, diz os mais velhos

que no fim das eras vai ter tudo isso. Tá vendo, e a tendência é piorar cada vez mais. Quem não morrer vai ver". Diante da dificuldade de consumir: pagar para comer e beber, disse uma informante: "A minha sogra tava falando que quando fosse no fim dos tempos a gente ia era comer pau e já tem lugar por aí que já tão comendo". Na fala de outro informante: "não pode ter o mesmo preço do óleo [de cozinha] para os que podem pagar e para os que não podem". Nesta última fala, a reivindicação econômica é feita em nome da diferença. Se honra é o sentimento que leva o homem a merecer e manter a consideração de outros, um homem honrado (merecedor de respeito para si e pelos outros) não é definido como um homem, necessariamente, "igual". Sua posição numa hierarquia de valores diferenciados não lhe nega valor.

As "classes populares" não fazem, no entanto, apenas a leitura da sociedade mais ampla, em termos da informação das regras familiares da honra. Realizam, também, a leitura em nome da cidadania e em nome dos direitos aos serviços públicos em geral, como saúde, escola, policiamento, justiça e a todos os recursos públicos da função de habitar e circular, e em nome do direito a salários mais altos e da busca de ascensão social. Deste ponto de partida, se percebem como espoliados e esquecidos, ou então, justiçados quando atendidos. De um lado, Brasília "é boa" porque permitiu o tratamento de saúde. De outro, a cidade é vista como sendo dos ricos. Nas palavras de um entrevistado: "todo mundo se cria com aquilo na cabeça, pôxa. Será possível? Tem tudo recurso pros ricos e prá gente não tem. Aqui devia ter uma rua de lazer, uma coisa assim. Claro, né, porque só tem lá no Plano". A cidade é dos ricos e para os ricos e o Estado deixa de oferecer recursos e equipamentos para as áreas de residência dos pobres. Aqui, é em nome da igualdade que se fazem as reivindicações.

As regras operantes da cidadania estão assentadas na categoria de indivíduo genérico: igual, livre e voltado para seus interesses. É a generalidade abstrata dos "indivíduos" e dos "produtos" instituída nas relações de produção capitalista pela universalidade da troca mercantil e pelo trabalho abstrato que rege e gera a categoria de indivíduo genérico e com direitos iguais. Deste ponto de vista, pobres e ricos não são apenas diferenciados, são também contrapostos. Aqui, é em nome do direito e do dever de cumprir as regras legais e genéricas que os indivíduos empíricos se percebem como dignos. A dignidade, tal como a honra, é um modo de proceder que infunde respeito, mas a dignidade está baseada apenas no desem-

penho do indivíduo face as regras genéricas. A dignidade estaria baseada na "virtude" enquanto "hábito de praticar o bem, o que é justo"[2].

Se a partir de um ponto de vista analítico, conseguimos evidenciar os diferentes enraizamentos das categorias *honra* (totalidade) e *dignidade* (individualismo), é interessante ressaltar que se dá uma intersecção e uma intercambialidade dessas duas lógicas na construção da identidade e da representação da sociedade e, por aí, na participação política. É a partir desta intercambialidade que a distinção entre pobres e ricos é percebida e representada de modo, às vezes, ambígüo, às vezes, contraditório: se a pobreza não contamina a *honra*, contamina a *dignidade* e a *cidadania*. Por outro lado, a *honra* pode acrescer o sentimento de dignidade.

De um ponto de vista marxista, ficamos com um problema que me parece altamente complexo. Uma das categorias, cidadania-dignidade é apreensível como gerada pelas relações de produção capitalista que instituem a generalidade abstrata dos "indivíduos" e das "coisas". Quanto à outra categoria, a *honra*, como encontrar sua conexão com as relações de produção? Há várias respostas dos estudiosos marxistas a estas questões similares, como a exposta. Todas, no entanto, colocam temáticas deste tipo no campo da *ideologia*.

Uma das respostas é dizer que, ao se passar da análise da ótica do capital para a ótica dos sujeitos, está-se no campo da ideologia. Toda a temática que desenvolvi, da honra e da cidadania-dignidade, não seria nada mais do que valores, a partir dos quais os sujeitos conceberiam suas condições de existência, todos eles podendo ser conectados e reportados ao que lhe é *exterior*: as relações de produção. Estabelecer analiticamente as conexões (mediações) é, assim, desvendar seu caráter ideológico. Está-se assim, indiscutivelmente, dentro do corpo teórico-metodológico marxista. Contudo, de acordo com argumentações já expostas, instaura-se aí um reducionismo economicista. No caso da temática de minha pesquisa, haveria o esvanecimento dos princípios organizativos da reciprocidade e da hierarquia (lidos, então, apenas como "valores") que sustentam a categoria *honra*.

Uma outra resposta é dizer que o marxismo não tem um corpo teórico-metodológico bem desenvolvido para o estudo do campo das

---

[2] Na discussão dos sentidos de *honra*, seus vários aspectos, bem como o de *virtude*, são importantes as contribuições de Campbell, Pitt Rivers, Peristiany e Baroja in Peristiany, 1970.

superestruturas, especialmente o da ideologia, podendo, assim, permitir-se um certo grau de liberdade. Há uma proposta de restringir o uso do termo ideologia ao campo do político, estabelecendo uma relação entre ideologia e cultura, de tal forma que "cultura" será o termo mais abrangente. Nos termos de José Guilherme Magnani (1980): "... é necessário partir de algumas noções mais restritas... As ideologias (...) são práticas significantes que *visam à transformação* ou manutenção de determinadas relações sociais, na medida em que estão comprometidas com grupos em conflito e expressam seus interesses. (...) a *ideologia-discurso*, consciente e com metas definidas, incorpora elementos que já existem a nível da *cultura*: selecionará e combinará aqueles elementos e de tal forma que constituam um discurso capaz de produzir uma ação de acordo com seus objetivos específicos" (grifos meus). Neste caso, para se poder restringir o uso do termo ideologia, incorpora-se o de *cultura*. Esta formulação, não exatamente nestes termos, já vinha sendo proposta por Eunice Durham (1977). Deixa-se a descoberto, como entendo, o modo de incorporar a noção de "cultura" do ponto de vista antropológico no corpo teórico-metodológico do marxismo. Atribuí-la a quê? Conectá-la a quê? Como estes aspectos culturais (não-ideológicos) seriam mediados com as relações estruturais? Por outro lado, a noção de cultura abriu e legitimou um espaço maior de temas.

A problemática não resolvida e presente na resposta então dada permaneceu, gerando um terceiro tipo de resposta. Durham, no texto "A Família Operária: Consciência e Ideologia" (1980), retoma o sentido amplo do termo ideologia, muito embora faça aí a crítica do conceito althusseriano de ideologia como "demasiado amplo" e prefira, *en passant*, a concepção antropológica de cultura, ainda que com "o risco de despolitizar o conceito". Porém, logo adiante, explicita o conceito de ideologia que vai aceitar (e que é amplo): "... ao identificar a ideologia com o nível do 'vivido', preserva-se uma conotação importante do conceito, a de que essas representações estão presas à 'aparência imediata' da vida social ou à forma fenomênica, efeito necessário de um modo de produção que é tomado como constituinte 'natural' da vida social" (: 205-6).

Já em 1979, entregava minha tese de doutoramento à USP (Machado, 1983) que continha um capítulo dedicado ao conceito marxista de ideologia, no qual entendia ideologia como 'aparência imediata' (necessária de um modo de produção) e dimensão significativa, baseando-se no corpo teórico contido em *O Capital*, fundamentalmente,

no capítulo sobre a "Fórmula Trinitária"' (Marx, In *Os Pensadores*, 1971, 1974) e tendo realizado essas reflexões sob orientação de Gabriel Cohn. É claro que há um campo comum entre as formulações de Eunice Durham e as minhas, sobre o entendimento da acepção marxista de ideologia. Mas vejamos as decorrências desta forma de uso amplo do conceito de ideologia.

Tomando-se ideologia como a dimensão significativa do nível do 'vivido' ou como 'aparência imediata' que as relações de produção revestem, necessariamente, não posso deixar de apontar que, ao se entender ideologia como 'aparência imediata', está-se afirmando que a essência (ou estrutura) do modo de produção somente se manifesta pela ocultação de seu sentido essencial, ocultação que se faz pelo "curto circuito" dos elos intermediários. Para se falar de ideologia é, portanto, sempre preciso falar de uma exterioridade. O real é uma totalidade constituída pela articulação entre sua essência e sua aparência. Assim, se ideologia é aparência imediata, é instituição de significados que omitem as mediações com a estrutura das relações sociais. (Durham fala no aparente como nível fenomênico).

Entendo que é ao nível infra-estrutural que se estabelecem os princípios estruturais da ideologia capitalista. É a universalidade da troca mercantil que constitui o fundamento da generalidade abstrata entendida como a matriz ideológica capitalista, desdobrada nos princípios da igualdade, liberdade, direito à propriedade e utilitarismo.

Dentro deste contexto, e voltando à temática de minha pesquisa, o 'valor' de indivíduo genérico igual e livre, que constitui a cidadania e a dignidade, pode ser atribuído — através de mediações — ao nível infra-estrutural.

E quanto ao 'valor' da honra? A honra está assentada na reciprocidade e na hierarquia que não podem ser entendidas apenas como 'valores'. São mais do que isso: princípios de organização social. Assim, não há como dizer que tenham uma conotação 'culturalista', no sentido de que poderiam ser recuperados se os repuséssemos no campo da ideologia. Se a generalidade abstrata dos indivíduos é constitutiva da ideologia capitalista, como realizar mediações entre a categoria de pessoa e a de indivíduo genérico que é seu oposto? Ao não se estabelecer as mediações entre pessoa, honra, reciprocidade e hierarquia com as relações de produção, não é possível manter a definição de ideologia como "aparência" imediata, efeito necessário de um sistema produtivo". Fazem parte do terreno do 'vivido',

mas são um impasse para o estabelecimento de mediações com as relações de produção. **Entender o 'vivido' como ideologia não é o mesmo que definir ideologia como 'aparência imediata'.**

Os modelos antropológicos não-marxistas da análise da cultura permitem o delineamento de temáticas que provocam um impasse quando se busca incorporá-las no modelo marxista. Não é por acaso que os estudos sobre identidade, pessoa, indivíduo, individualismo, hierarquia e holismo não derivam diretamente de estudos sobre classes sociais. Isso não quer dizer que sejam meramente culturalistas e despolitizados, e que bastaria uma volta aos parâmetros do marxismo para resolver as questões que colocam. **Quem sabe, esses estudos possam provocar uma crítica aos parâmetros marxistas, que teriam deixado de entender o que afirma a antropologia clássica: a universalidade da operação de princípios de organização social que se dão diferentemente em modalidades históricas, e que não poderiam ser incorporados apenas como ideologia.**

Antes que postular a pureza de um modelo teórico, entendo que o aprofundamento do diálogo entre a antropologia não-marxista e o marxismo será mais profícuo para o desenvolvimento e revisão de uma teoria das sociedades capitalistas, em particular, da sociedade brasileira.

BIBLIOGRAFIA

DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus*. Chicago: The University of Chicago Press, 1970.

——————. *Homo Aequalis*. Paris: Gallimard, 1977

DURHAM, Eunice. "A Dinâmica Cultural na Sociedade Moderna", In *Ensaios de OPINIÃO*. Rio de Janeiro: Inúbia, 1977.

——————. *A Família Operária e Reprodução da Força de Trabalho*. Petrópolis: Vozes, 1982.

FAUSTO NETO, Ana Quiroga. *Família Operária e Reprodução da Força de Trabalho*. Petrópolis, Vozes, 1982.

GOODENOUGH, W. "Marriage and Family", In *Description and Comparison in Cultural Anthropology*. Chicago: Aldine Publishing Co., 1970.

KEESING, R. "Simple models of complexity; the lure of kinship" In *Kinship Studies in the Morgan Centennial Year*. Washington: Anthropological Society of Washington, 1972.

MACHADO, Lia. *Estado, Escola e Ideologia*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

MAGNANI, J. Guilherme. Ideologia, Lazer e Cultura Popular, *DADOS*, vol. 23, n.º 2, 1980.

——————. Os Pedaços da Cidade, *Espaço e Debates*, ano II, n.º 5, 1982.

MARX, Karl. *Le Capital*. Paris: Ed. Sociales, 1971.

————————. "Os Rendimentos e suas Fontes. A Economia Vulgar". In *Os Pensadores*. São Paulo: Abril, 1974.

MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.

PEREIRA, Luiz. *Trabalho e Desenvolvimento no Brasil*. São Paulo; Difel, 1965.

PERISTIANY (org.). *Honour and Shame*. Chicago: The University of Chicago Press, 1970.

WOORTMANN, Klaas. A Família Trabalhadora. *Trabalho de Ciências Sociais*, Série Antropológica n.º 40. Universidade de Brasília, 1984.